

# チム・ジャンピーヤンの『俱舎論釈』

## (第六章賢聖品の和訳 (一))

小 谷 信 千 代

### はじめに

一、著者チム・ジャンピーヤン

本稿はチベットのカダム派の学僧、ナルタン寺第七代座主チム・ジャンピーヤン (mChims Jam pa'i dbyang, 或は mChims Nam mkha' grags, 1210-1289) の『俱舎論釈』

——チベットでは通常『チムゼー』 (mChims mdzod, チムの俱舎論) と略称で呼ばれる。——の第六章を和訳し、兼ねてチベットにおける俱舎学の成果を紹介しようとするものである。よく知られているように、チベットにおいては殆どの仏教宗派が、般若、論理、律、阿毘達磨、中観の五学を顕教の主要科目としている。これらの科目の学習に便宜をはかるために、各僧院は各分野に互ってそれぞれ独自の教科書を編纂した。従って長い歴史の間に

は多くの教科書が作られたのであるが、阿毘達磨学の分野では、チムの手になる『俱舎論』の註釈書が、宗派を越えて用いられ、重要視されてきた。ツォンカパ (Tsong kha pa Blo bzang grags pa, 1357-1419) は修学時代に師レンダフ (rje bstun Red mda' ba gZhon nu blo gros, 1349-1412) から『俱舎論』を学んでいる。<sup>①</sup>レンダフはチムの系統をひく人であるから、当然その註釈書を用いて教えたであろう。五種の分野の主要なテキストの殆どに註釈を施したり研究書を著したツォンカパほどの希代の碩学が、『俱舎論』に関しては註釈書も解説書も残していないのは、恐らく本書を高く評価してのことであろうと想像される。更に第一世ダライラマの優れた『俱舎論註』<sup>②</sup>は、チムゼーを参照しつつ講説したものと言われている。

チムゼーは Bhasya に対する註釈ではなく、本偈を解

説した謂わば頌疏の形をとっている。チムは註釈に際して、Bhasya は言うに及ばず、称友釈をよく参考にしており、随所にその解説が援用されている。称友釈に次いで満増釈がよく用いられている。安慧釈は殆ど用いられていない。時として『阿毘達磨集論』などが引用されるのは、チベットにおける阿毘達磨学が『俱舍論』と『阿毘達磨集論』とを根本テキストにしていることを反映しているのであろうが、その外にも大乘の教義を参照しているのは、インドの註釈書と些か趣の異なる所である。通常用いられるテキストにはチェン (mchan) と呼ばれる割注が小さな文字で記入されている。割注にはまま誤解があり、そのまま訳出すると却って読者を混乱させる恐れがあるので、必要な場合にのみ訳者が補った語を示す「」を附して訳出し、その旨を訳注に記すこととした。他の割注は必要に応じて訳注の中に訳しておいた。

元のテキストは 8×8cm の枠組の中に表裏各七行で翻刻されている。葉数はコロホンも入れて四三〇葉。その内、賢聖品は 307, a, 1 から 363, b, 7 までである。

本書は大谷蔵外文獻目録 No. 1125 に相当する。

翻訳に障しては、近年 PAÑ-CHEN BSOD-NAMS GRAGS-PA LITERATURE SERIES 6 Vol. 20 として刊行された下記の書を使用する。

*Chos mngon mdzod kyi tshig le'ur byas pa'i 'grel pa mNgon pa'i rgyan*, Published by Drepung Loseling Library Society, Delhi, 1986.

## 二、第六章の内容

本章で説かれる内容は光記によれば、

一、総じて道の体性を明かすこと

二、道所証の諦を明かすこと

三、聖道に約して人を弁ずること

の三点から成っている。また宝疏もほぼ同様に、

一、道の体性を明かすこと

二、道の所観を明かすこと

三、道に就いて人を弁ずること

の三点を挙げている。『仏教体系』俱舍論第四(頁2)

他方これから紹介しようとするチムの註釈では、次のような五つの項目が立てられている。その五項目をそれらを論じている偈の番号と共に挙げると以下のような。拙訳中に設けた章題及び小見出しは、本来チムの註釈書には付けられていなかったものであるが、訳者がこ

の五項目に基づいて新たに付け加えたものである。また和訳と共に掲示したサンスクリットの偈頌も元来原典には含まれていないが、便宜上訳者が補ったものである。

一、「先の第五章随眠品との」関連に関する概略的な解説

二、「道が」対象とする領域としての諦の解説

三、現観の順序

四、修習する人に関する解説

五、現観の道の解説

桜部博士は次のような項目を立てておられる。興味深いことには、博士が立てられた項目は、チムの第四番目の項目が二つに分けて立てられたようになっていて、ほほ同様のものとなっている。

一、道についての総論

二、諦の説明

三、三賢、四善根

四、見道・修道についての説明

五、無学道およびそれに関する種々な事項

六、諸種の道の説明

注

① ツルティムケサン・小谷信千代共訳『アラーヤ識とマナ識の研究』p. 6。

② チム・ジャンビーヤンがチム・ナムカータクとも呼ばれていること、及びチムの系統などに関しては、井上智之「チベット撰述のアビダルマ文献」(『仏教大学大学院研究紀要』第一六号、昭和六三年) p. 35 及び p. 33, p. 32 などを参照されたい。なお、この論文はサキヤ派のガワンチエタク (Ngag dbang chos rgyas, 1572-1641) の著作 *Pod chen drug gi glam* に依って「チベット仏教教団における阿毘達磨理解に関する宗派間の論争内容を明らかにしようとする」未開拓な分野での意欲的な研究である。

チベットの阿毘達磨研究に関しては、池田練太郎「チベットにおけるアビダルマ仏教の特色」(『東洋学術研究』第二一巻・第二号、一九八二年) を参照。

いかなる分野であれ、およそ仏教を学ぶ以上、その正しい理解のためには俱舎学の素養が必ず要求されることを教えら

〔第二五 c d〕三四偈 a b〕  
〔第三四 c d〕四三偈〕

〔第四四〕五五偈〕  
〔第五六〕六五偈 a b〕

〔第六五 c d〕七九偈〕

〔俱舎論〕・仏典講座 18、頁 24)

れたのは、故山口益先生の授業時間においてであった。そのことを先生は御自分の師であるドゥ・ラ・ヴァレー・プーサンの言葉として「俱舎論の理解に比例して仏教は分かるようになる」というように語られた。当時煩雑なものという印象しか持ち得なかった俱舎論を自ら学ぼうという勇氣を持つには至らなかったが、先生のその言葉は永らく筆者の耳底に残った。

筆者が友人たちと共に桜部先生をお願いして俱舎論の輪読会を開いていただいたのは昭和五十年の初夏の頃であったと記憶している。第一章から称友釈と共に読み始め、途中から筆者のわがままな希望で第六章に変更していただいた。その会は先生が体調を崩されるまで、ほぼ四年ほど続いたのではなかっただろうか。その後、先生は元気を回復されたが、種々の都合により会を再開することはできなかった。先生が定年を待たれずに職を辞されるということを伝え聞いた時、先生の俱舎学に関する豊かな学識の万分の一をも学び得ていないことを思うにつけても、早急に会を再開しなければならなことが痛感された。昭和六十一年、幸い辞職後も非常勤務講師として出校されることが決まり、輪読会も再開されることとなった。今回は京都大学や仏教大学など学外からも参加者を迎えている。会は先生が本論と称友釈を和訳され、各担当者が安慧釈、順正理論、チムの註釈の和訳を提出して、本論と称友釈のサンスクリット・テキストの検討を行い、内容を

考察するという仕方で行われている。

われわれは先生の長年に亙る学恩に対して未だ何の成果も発表でき得ないで来た。ここに翻訳したチムの註釈は輪読会で筆者が担当して和訳したものの一部である。将来、筆者が目下ツルティム氏の協力を得て翻訳を進めている第一章と共に第六章の全訳を発表し、以て先生の学恩に些かなりとも報いたいと考えている。(昭和六三年九月一日)

## 【和訳】

(307. a) さて第六章は、道 (marga) と「それを行ずる」人 (puggala) とに関する解説を述べんとするものであるが、「それは以下の五項目に互ってなされるのである。即ち」

- (一) 「先の第五章随眠品との」関連性に関する概略的な解説と
- (二) 「道が」対象とする領域としての諦 (四聖諦及び二諦) の解説と
- (三) 現観の順序と
- (四) 修習する人の解説と
- (五) 現観の道の解説との五「項目」である。<sup>①</sup>

## 第一章 前章との関連

煩惱を断することが、「四聖」諦を観ずることと修習することによることは、「前章」に已に述べた。「その中で」修道には「有漏と無漏の」二種があるが、他方、見と呼ばれる「道」は無漏「のみ」である。

kleśa-prahāṇam akhyātāṃ satya-darśana-bhāvanāt,  
diviḍḍho bhāvanā-mārgo darśana-ākhyas tv anāstira-  
vaḥ. (1)

第一には、もし誰かが // 第五章では「結果は原因の名によって言い表されることがあるから、「結果である煩惱」の断絶が「その原因である」遍知の名で呼ばれるのである」<sup>②</sup>と説かれ、そして「煩惱を」断じ対治すること（能対治、pratipakṣa）に関しては、「これら十と、並びに三見と「三見と」「二見とを除いた、七種、七種、八種」の煩惱」とを、欲界における苦などを観ずることによって順番に断ずる。四つ「の煩惱」は修所断である」<sup>③</sup>というように「諦を観察し観察したことを修習することによって見修所断の煩惱を断じた」とか或は「断ずる」というように説かれているが、そういう対治するもの（能対治）である見道と修道の二つは、いったい有漏なのか無漏な

のか」と訊ねるかもしれない。「故に本章第一偈はそれに対して次のように答えるのである。」

修道には有漏と無漏の二種がある。世間的な修道である有漏の四静慮と無色定においては、漏が随増するから「有漏」であり、諦の行相を有し見諦したことを修習する出世間の修道においては漏が随増するということがないから「無漏」である。

見道のほうは無漏のみである。なぜなら、三界「の有頂位までを含む全ての見所断の煩惱」を対治するものであり、見所断の上々品などの九種「の煩惱」を一挙に断ずるものであり、「従って、それは必ず無漏に決まっている。と言うのは、有漏の」世間「道」にはそういう力がないからである。<sup>④</sup>

## 第二章 見道と修道とが対象とする諦

### 第一節 四 聖 諦

諦は四種に説かれる。即ち、苦、集、滅、道である。これら「四種の諦」の順序は、現観「の順序」に対応する。

satyaṇy uktāni catvari dūḥkhaṇy samudayas tathā,  
nirōdha-mārga itī eṣāṃ yathā abhisamayāṇi kramah.

(2)

(1) 四聖諦の本質 第二に、それでは「諦を観察し修習することによって『煩惱を断ずる』」と言う場合のそれらの諦とは何であるのか、と言えば、観察し修習すべき諦は四種であると説かれている。どこに説かれているか、と言えば本書『俱舍論』第一章(世間品)の「無漏は道諦と」(I. 5. c)という語によって道諦が「説かれ」、「択滅とは拘束を離れることである」(I. 6. ab) (307, b, 2)という語によって滅諦が「説かれ」、「苦であり、集であり、世間であり」(I. 8. c)という語によってその「苦と集との」二諦が説かれ、経にも「四聖諦であることが」説かれているからである<sup>⑨</sup>。

これら「四聖諦の」順番は、第一章に説かれたその通りであるのかと言うと、そうではない。それではどうかと言えば、苦、苦の集、滅、そして道なる聖諦というのがそれら四聖諦の順番である<sup>⑩</sup>。『自註』には「『偈(VI. 2. 3)の』即ち(ārambha)という語は、〔四〕聖諦自体は第一章に述べたのと全く同じであることを示すため〔に用いられているの〕である」と説明されている。順番をそのように限定する理由として、『自註』には〔四〕念住や〔九〕次第定(sampurva-vihāra-samapatti)のように生起〔する順序〕に従って原因と結果の順番〔でそれらを列

挙する場合<sup>⑪</sup>と、〔四〕正断(samyak-pratāṇa)のように理解の容易さに従う順序〔で列挙する場合<sup>⑫</sup>〕と、対象の現観に従う順番〔で列挙する場合<sup>⑬</sup>〕との三つが挙げられている。四聖諦の順序は、先ず最初にどのよう

今の場合、これら「四聖」諦は、先ず最初にどのような見道においては最初に苦の現観などが行われるからである。生起する順番に従って説くとすれば、原因であるという点で集と道とが最初に説かれるということになってしまふからである。見道においてそのよう「な順番」で現観する時には、恰も馬場を「予め」見せられた馬が妨げられることなく「自由自在に」疾走することができ

様に、資糧〔道〕と加行〔道〕において観察した順番に従って〔四聖諦の現観が〕生じるからである。譬えば、病気を観察することによって、その原因と、治癒と、その手段としての薬を求めるように、先ず初めに、或ることに執着したり、或ることに傷ついたり、また或ることから解放されたいと願う人は、苦を「観察し」、その次にその原因は何かと集を「観察し」(308, c)、次いで苦の滅とは何であるかと滅を「観察し」、それを獲得する手段は何かと道を観察する。故に観察の順番は前記のようにな

るのである。まさしく『宝性論』に

病氣は知らねばならないもの。病氣の原因は断すべきもの。安らかな生活は獲得すべきもの。業は依るべきものである。同様にして、苦と因とその滅とそして道とは、知るべきもの、断すべきもの、証悟すべきもの、依るべきものである。<sup>①⑦</sup>と説かれているように。

(2) 聖諦の意味 以上、四諦の本質を説き終わった。それでは語義解釈的には、どうして諦というのであろうかと言えば、聖者たちの領域（行境、*viññāyaṇa*）においては苦などが真実（諦）であるからである。<sup>①⑧</sup>愚者は苦を楽と、集を楽の因と、滅を或は寂靜ならざること、或は我の断絶という恐るべきことと、そして道を道にあらざる、到達し難い苦の原因なるものとして把握するからである。故に經には

聖者たちが楽と言うことを、他の人々は苦と理解する。  
他の人々が楽と言うことを、聖者たちは苦と理解する。<sup>①⑨</sup>

と説かれているのである。従って一切の有漏の果が苦である。同じく因となるものが集である。滅とは沢滅無為である。道は無漏の有為「法」である所の見道と修道と無学道の三つである。『自註』には「果となった取蘊が苦諦である。因となった「取蘊」が集諦である。それによ

って苦が集まり起こるからである。それ故それら二つは因と果となるものであるから、名前の上では異なるが、実体上「違いがあるわけ」ではない。しかし滅と道とは実体上も違いがある」<sup>②①</sup>と説かれているから、毘婆沙師は最初の二諦を作用の等しいものと考えているのである。

## 第二節 特に苦諦について

快と、不快と、それ以外の有漏「の諸行」は全て、三苦とそれぞれ結びつくが故に、苦である。

*duḥkhas triḍḍhkhata-yogād yathāyogam asēsatāḥ,  
manāpā amanāpās ca tad-anye ca eva sāravāḥ.* (3)

(1) 全ての有漏を苦とする理由 もし苦「つまり不快」は受蘊の一部であるのに (308, b)、どうして全ての有漏は苦諦である「と言われる」のかと言えば、「その問いが第三偈の」「有漏は全ての苦である」という語に続いていくのである。どうして「全てが苦であるの」かと言えば、それぞれ苦苦 (*duḥkha-duḥkhatā*)、壊苦 (*vipariṇāmanā*)、行苦 (*samskāra-d*) の三つと結びつくからである。<sup>②②</sup>何が「三」苦と結びつくのかと言えば、快の受である楽と、不快の「受である」苦と、その二つ以外の有漏の中

性(捨, upaśā)の「受」とである。

『自註』に「その「受の」力の故に、順樂受などの「色や声などの」諸行も、<sup>②</sup>「快」などと名付けられる」とあるから、それら(三受)の力の故に、それらに相應する心も「受」以外の心所も、相應しない増上縁も、更には所縁縁も「快」などの名で呼ばれるのである。<sup>③</sup>

ところで、「偈に」「それぞれ(yathāyogam)」と言うのは「次のようなことを考慮してのことである。即ち」壊苦と行苦の故の苦とは、それ自体は樂であつても、変壞する時には苦となり、且つ有漏であるから「苦なるもの、つまり快の諸行のことである」。不快「の諸行」は行苦と苦苦の故の苦である。何故なら、有漏であり且つ「それが」生ずる時に苦として感受されるからである。その二つ(快と不快)以外の有漏の諸行は、ただ行苦のみによる苦である。というのは、「それらの諸行は」業と煩惱に支配されるものであるという点で、聖者に適せず、刹那に「聖者を」害するからである。<sup>④</sup>

或は「それぞれ」と言うのは、欲界においては三苦に、第三靜慮以下においては「壊苦と行苦の」二苦に、第四靜慮以上においては行苦のみによって苦しむからである。<sup>⑤</sup>

(2) 道諦が苦でない理由 もし無常であるが故に行

苦であるということであれば、道諦も苦であることになろうと言うなら、そうはならない。道は一切の苦が滅した樂をもたらず因であり、無漏である。従つて聖者に適合するから苦とは言えない。苦ということの意味は、有漏であり、且つ無常であり、聖者に適していないことの故に(309.)「聖者を」害するから、苦なのである。<sup>⑥</sup>「道以外の」他の有漏の行は經に「無常なるものは苦である」と説かれており、全ての生存(samsāra)は解脱に適合しないものであるという点で、聖者に背くことによつて害をもたらすから苦であるとされる。故に師(軌範師, ācārya)は「掌の上に一本の睫毛を置いても人々は気づかない。しかし眼の中に入れば苦痛と傷を生ずる。掌にも似た愚者は行苦という睫毛に気づかないが、眼に相当する聖者はそれを極めて恐れる」と言う。つまり聖者たちが有頂「の蘊」においてさえ苦を感じる程にすら、愚者たちは無間地獄の蘊においてさえ苦を感じない、と言うのである。<sup>⑦</sup>

(3) 全ての有漏を苦であると言うことに対するクマララータの異説とその反論 「有漏が全て苦であると言うのは正しくない。樂も存在するのであるからと言え<sup>⑧</sup>ば」このことに関してクマララータは樂が少ないこと



を証明しようとして『苦七十論』に「〔樂は〕苦の因であるから、そして多くの苦によってもたらされるものであるから、かつまた苦がある時にそれを求めるのであるから、樂は苦であると考えられる」と言うが、それは正しくない。それ〔苦の因〕は集を行相とするものであって、〔苦を行相とするものではないという点で間違っているからである。また、それはどうして苦をもたらすのであるのか。もし後者の二つの（理由の）様に、と言うのであれば〕上二界の蘊は苦受の因とはならないからそれらの界に生まれた聖者は蘊に苦を感じない、ということに關して間違いを犯すことになるからである。

(4) 受は苦苦のみであるとするシュリーラータの説<sup>⑤</sup>  
シュリーラータは「受は全て苦苦のみである。世尊が『およそ感受されるものは何であれ、それはここにおいては苦である』<sup>⑥</sup>とか、『樂受は苦と見るべきである』<sup>⑦</sup>とか、『四句分別品四顛倒經』の中に『苦を樂と言うのは想の顛倒である』<sup>⑧</sup>などと説かれた教証があり、更に理証によっても、樂の因であると考えられている(399, b)食物や衣服なども過度に用いれば苦を生ずるから、樂の因は確定したのではなく、また愚者は「高々飢えや渇きに苦しめられなくなったというような」<sup>⑨</sup>苦の治癒(対治)

に對して樂の知覺が生じるし、肩の荷物を取り除く場合のように苦が輕減することを樂と捉えるのであるから、世間の人が樂と呼ぶようなものは全て所詮は苦であると考えられる」と言う。それも正しくない。

(5) シュリーラータに対する反論　まず最初の教証に關しては、世尊自身「その經典を」密意あるものと言われている。即ち阿難は世尊に「世尊は樂と苦と不樂不苦とのそれら三受をお説きになりました。他方で世尊はおよそ感受されるものは何であれ、それはここにおいては苦である、とも説かれました。一体世尊は何を密意して、およそ感受されるものは何であれ、それはここにおいては苦である、とお説きになったのでしょうか」と訊ねた。その時に、世尊は「阿難よ、およそ感受されるものは何であれ、それはここにおいては苦であるということとを、私は諸行が無常であること、諸行が變壞することを密意して述べたのである」と説かれているからである。

「第二の教証の」樂受を苦と見るべきであるということとは、壞苦と行苦に關して説かれたのである。中阿含『法樂比丘尼經』に「樂受はそれが生ずる時も樂であり、持續する時も樂であるが、變壞する時は苦である。苦受はそれが生ずる時も苦であり、持續する時も苦である」<sup>⑩</sup>と

説かれ、『分別六処經』に「無常なるものは苦である」<sup>④</sup>と説かれているからである。それ故、經においても「智者なる仏は、諸行が無常であることと、変壞することとを見ぞなわして、受を苦と説き給う」と述べられている。

〔第三の教証の〕苦を樂と言うのは想の顛倒であると言うのは、世間の人々は、「諸の樂」受と欲望の対象（妙欲、*rod yon, kama-guna*）と生存（諸有、*upapatti*）には苦も存在するのに、ただただ樂と想う（310. e）。それが想の顛倒である。それらは殆ど苦であるからと言うのが、その場合の密意である。（その密意を考慮しないで、受は全て苦苦のみであると言うのは正しくない。）世尊が三受や五受根などを説かれたことも矛盾することになるからである。<sup>⑤</sup>

〔理証に関しては次のような反論がなされる。即ち、苦とは何を意味するのか。もし、ものを害し好ましくないものが苦であると言うのであれば<sup>⑥</sup>〕役に立ち好ましいものをどうして樂と認めないのか。また苦の少ない場合などに樂の知覚などが生ずると言うのも正しくない。樂の少ない場合などに苦の知覚などが生ずると言う「シュリーラータ自身が否定している」謬見と同じ過ちを犯すことになるからである。苦の治癒に対して樂の知覚が生

じると言うのも正しくない。或る場合には樂が「苦の治癒と」なるが、時としては「不苦不樂の」中性「の受」が「苦の治癒と」なるからである。

また、樂の因は「必ずしも樂を生ずるものと」確定しているわけではないからと言うが、それも正しくない。食物などの対象物（*ni-bbha*）だけが樂の因ではなく、身体や習慣などもそうである。〔これらの樂の因となるべきものが、必ずしも樂をもたらさないことは、例えば「同一の色（*rupa*）」などが境涯が異なれば、樂ともなり、苦ともなり、中性のものともなることによって「理解されると、シュリーラータは考えるのであろう。しかし」もし食物などを過度に享受することによって苦が生ずることだけを根拠にして、樂の因は存在しないと言うなら、苦の因も確定したものでなくなるであらう。苦の因も時として樂の因となるからである。

このような「シュリーラータの」説は、樂受が実際に経験されるという現実によって退けられるから、「それを理解しようと」努力する必要はないというのが、過去の師（*Purva-acarya*）の説であるから、私もそうしたのである。<sup>⑦</sup>

第三節 苦諦と集諦が同一の内容を指すことについて  
経量部などは「毘婆沙師が、集諦が即ち苦諦でもある、  
と言うのは経に矛盾する。何故なら経には、集諦とは何  
かと言え、何らかのものを喜ぶ欲 (jga' ba' 'dod chags)  
を伴う愛 (sred pa, tṣṣṇā) であり、喜びを有するもので  
あるという様に、愛のみが集〔諦〕であると説かれてい  
ることと矛盾するからである」と言う。

それに対して毘婆沙師は、その教証は「愛を集諦中の」  
最も主要なもの「として述べたもの」であり、また「縁  
起経釈」にも「愛を離れた者を〔輪廻転生における後の〕  
生存がもはや無くなった者と言う」というように、(30)  
③ 生を現前させる因 (mgon par grub pa'i rgyu) とし  
て「愛が」説かれているからである。「或る」経には「業  
が生る因であり、愛が現前させる因である」と説かれ、  
また『分別六処経』には「業と愛と無明とが後世の諸行  
の因である」と説かれているからである。

それではそれら三つ全てを集諦として説くべきである  
のに、どうして愛のみを「集諦として」説いたのである  
うか。「この問いに対しては次のように答えよう。即ち」  
愛を伴う者だけが、輪廻に生じ相続を捉え身体を確保す  
る。それ故、最も主要なものであるという点で「愛のみ

が説かれたのであるが、だからと言って愛のみが集諦で  
あることを意味しているわけではない」。他のものも集  
諦なのである。故に苦諦と集諦は同じ内容を指すと考え  
られる。

経量部は、阿羅漢の最後の蘊は苦諦であるが、集諦で  
はないと考える。『阿毘達磨集論』にも「最後の阿羅漢の  
眼〔根〕及び意〔根〕は眼〔根〕及び意〔根、つまり苦諦〕  
であって、それらの界〔dātu〕因〔つまり集諦〕ではな  
い」と説かれている。或る者は「離欲した蘊と器世間も苦  
諦であるが集諦ではない」と言う。しかし、彼らにおい  
ても、苦の因を集諦と呼ぶ限りは、それら（阿羅漢の最  
後の蘊や離欲した蘊など）も集諦となるであろう。何故  
なら、それらも後には苦となり、それ〔苦〕を生ずる因と  
なるからである。それでも集諦ではないと言うのであれ  
ば、愛を伴う蘊も集諦ではないという間違った考えに陥  
ることになってしまうであろう。議論は尽きたのである。

#### 第四節 二 諦

瓶や水のように、それを破壊したり、或は思惟によって他  
のものを除去する場合に、それに対する認識が生じなけれ  
ば、それは世俗有である。そうでなければ勝義有である。

yatra bhine na tad-buddhir anyā-apohe dhiyā ca tat,  
ghaṭa-ambvat saṃvṛtisat paramārthasat anyathā.<sup>(4)</sup>

世尊は四諦とも説かれたが、また世俗と勝義の二諦とも説かれている。二「諦」にはどういう意味があるのであろうか<sup>②</sup>。「と言えは、次のように説明されるであろう」。

或る物事（法）を槌などで破壊し、そして思惟によって他のものを除去する時に、その物事に対する認識が生じない場合や、或るものを破壊することによってはその対する認識が捨てられなくても、思惟によって他のものを除去する時に、その物事に対する認識が生じない場合<sup>③</sup>がある。それらは「順次、例えば瓶を粉々に破壊する時にそれに対する認識が生じないことと、八種の実体という水などの部分を構成している諸事物を思惟によってそれぞれ除去する時に水の認識が生じない「ような場合である。そういう場合にはその認識が生じないから、瓶や水は」世俗であり、世俗有であると考えられる。部分を有するからである。

ここに二つの例を挙げたのは、打ち砕くことによる破壊と思惟による破壊の二つ、或は形のある世俗と<sup>(311, a)</sup>積聚した世俗の二つ、更にはまた他の世俗に依る「世俗」

と他の実体に依る世俗との二つがあるからである、と註釈家たちは言う。故に、連続するものであって、粗大なるものが世俗である。何故なら、破壊したり思惟によって「他の事物を」除去する時に<sup>⑤</sup>それに対する認識が生じないからである。とこのように説かれている。

勝義有は、それを破壊したり思惟によって他の事物を除去しても、それに対する認識が生じなくなるといふことはなく、それを破壊したり思惟によって他の事物を除去しても、それに対する認識が生ずるようなもの、つまり色の極微や刹那などのようなものである。これら「色の極微や刹那など」を、大乘の人々は、東など「の方位」や生「住異滅という有為の四相」などを思惟によって除去する時、それらに対する認識は生じないから、世俗に過ぎず勝義ではないと言う。或る過去の軌範師たちは、出世間智の対象（行境）とその後得「智」に応じて現れた対象は勝義有であるが、世間智の対象として存在するものは世俗であると言う。<sup>⑥</sup>（未完）

#### 略号

AKBh. P. Pradhan ed., *Abhiṭharmakośabhāṣya of Vasubandhu*, Patna, 1967.

AK. 俱舍論本頌

AS. P. Pradhan ed., *Abhiṭharmakośabhāṣya of Asaṅga*,

Santiniketan, 1950.

婆沙論 『阿毘達磨大毘婆沙論』(大正 No. 1545, 第二七卷)

宝疏 『俱舍論疏』(『仏教体系』俱舍論第四)

宝性論 中村瑞隆『藏和对訳・究竟一乘宝性論研究』東京、一九六七

法宣 法宣『阿毘達磨俱舍論講義』卷之七

本庄 本庄良文『俱舍論所依阿含全表』京都、一九八四

自註 『俱舍論』の世親自身の註釈

光記 普光『俱舍論記』(『仏教体系』俱舍論第四)

PSVy. *Pratītyasamutpāda-vyākhyā of Vasubandhu*, Pek. No. 5496.

Yas. U. Wogihara ed., *Sphuṭa-artha Abhidharmakośa-vyākhyā*, Tokyo, 1971.

## 訳注

- ① 1. mshams sbyar pa'i tshul gyis mdor bstan pa 2. dmigs pa'i yul bden pa bshad pa 3. mngon par rtogs pa'i rim pa 4. sgom pa poi gang zag nam par gzhag pa 5. mngon par rtogs pa'i lam bshad pa.

② AKBh. p. 322, 6-8.

正しくその離繫が、それぞれの場合において遍知の名で呼ばれるのである。遍知には智遍知と断遍知の二種がある。その中で智遍知は無漏智であるが、断遍知は断そのものに外ならない。「断遍知」という呼び方は、「断」という結果をその原因である「遍知」の名で言い表したものであるから。

③ AKBh. p. 280, 1-8.

(第四偈の和訳は省略する。)それら十随眠が説かれたが、それらは欲界においては十全てが見苦所断である。それらの中で七は見集所断である。七は見滅所断である(両者は共に)「有身見と辺執見と戒禁取見を除く〔七である〕」。有身見と辺執見を除く八は見道所断である。以上これら欲界の三十二の随眠は、見諦のみによって断ぜられるから、見所断である。四は修所断である(5a)。即ち、貪欲と瞋恚と慢と無明とである。

- 因に十随眠は、貪(rāga)・瞋(pratigraha)・慢(mano)・無明(avidyā)・有身見(sattakaya-dṛṣṭi)・辺執見(antagraha-dṛṣṭi)・邪見(mithyā-dṛṣṭi)・見取(dṛṣṭi-parāmarśa)・戒禁取見(sīlavratā-parāmarśa)・疑(viśviktā)とある。④ bden pa mthong ba dang mthong don. 前者は見道を意味し、後者は修道を意味するのである。従って修道の内容は諦を観察したことを修習することとなる。注⑥参照。

⑤ bden pa'i nam pa can.

- ⑥ bden pa mthong don. 「見諦したものを修習する」というのが修道を説明する語となったことに注意。注④参照。
- ⑦ 法宣は無漏は四諦観であり、有漏は六行観である、と註釈する(p. 89)。

⑧ この後に、次のような九種の煩惱を一挙に断することに關してと、見道と修道の区別に関する割注とがある(307, a, 7-b, 2)。

修所断は堅固であるので有事(savastuka)であるが故に一挙には断ぜられない。見と修とは多くの違いがある。自性に關しては無漏のみである(見道)か、有漏無漏の両

方である(修道)か、所縁に関しては四諦を所縁とする(見道)か、上下の二を所縁とする(修道)か、行相に関しては諦(見道)か、平安及び鈍大(修道)か、自性の違いに関しては忍と智の二である(見道)か、智のみである(修道)か、所断を断ずる仕方に関しては所縁に関する智によって一挙に断ずる(見道)のと、対治を修習することによって順次に断ずる(修道)のと、依止に関しては欲界(見道)と、三界全て(修道)と、相続に関しては聖者のみ(見道)と、凡夫と聖者の両方(修道)と、生じ方に関しては一坐で生じるもの(見道)と、他生においても生じるもの(修道)とである。

修所断の煩惱が有事であるが故に出世間道によって一挙に断ぜられない、という理由の典拠は Yas. (p. 513, 19-23) であろう。

- ⑨ 雜阿含十五、三八九(大正一、p. 105, a)、施護訳「医喻經」(大正四、p. 802)、バーリ対応経なし。(本庄 Chap. 6, 1 を参照)

- ⑩ この説明の後に光記は婆沙論を援用して虚空無為と非执滅無為を四諦に入れない理由を説明している(光記 p. 5)。宝疏は四諦の順番の説明の後 (p. 9) 。

- ⑪ AKBh. p. 327, 17. チャマゼーに第三章 (gnas dang por) とある箇所は Bhāṣya では先に (pūrvam, Tib. sangar) となっている。

- ⑫ Yas. は念住と静慮の生起の順序に関して次の様に注釈している。

身念住が、所縁の粗大さ、或は行相の細粗、或は因果関

係の前後という点から先に生じる。その後に受念住が、次いで心念住が、[Tib. 訳では、その後に法念住が生ずる] というように、これら「四念住」は生起「する順序」に従って説かれる。静慮においても同様である。「四念住や静慮などと言ったが、その『など』という語は「八」解脱や「八」勝処や「十」遍処なども生起「の順序」に従って説かれることを [Tib. 訳では、示している。」 (p. 514, 48)。

- 光記は、身念住は前に生ずれば前に説く、乃至、法念住は後に生ずれば後に説く、と言う (p. 6)。宝疏は身受心法は起る次第に随うと言う (p. 7)。
- 『婆沙論』は生起の次第と、易説の次第と現觀の次第との三種の次第法を示し、生起の次第は四念住・四静慮・四無色などの場合であり、易説の次第は四正勝(断)・四神足・五根・五力・七覺支・八道支などの場合であり、現觀の次第は四聖諦の場合であると言う (大正、p. 404, b)。
- ⑬ Yas. は「四」正断の順序に関して次のように註釈している。

黑白の二種にそれぞれ已生と未生を区別して [Tib. 訳、説く如くである] ということである。「四正断を已生の黒品の断から説くのは」已生は [Tib. 訳、所化の衆生に] 容易に理解されるが、未年はそうではないからである。或は黒品は所化の衆生に容易に理解されるからである。どのようにしてかと言えば、已生の罪、つまり不善法を断じようという意欲を生じ、努力し、勇気を起こし、心を引き締めて発願する。未生の「不善法」が生じないように……。未生の善法が生じるように……。已生の「善法」が持続するよ

うに……。つまりは、已に生じたものを断じようという意欲を先に生じて後に未生のものが生じないように「意欲を生ずる」というようには決まっていけない。ではどうなるのかと言え、先に未生「の不善法」が生じないように意欲を生じ、後に已に生じた「不善法」を断じようという「意欲を生ずる」というように、例えて言え、そういう場合もあるのである (p. 514, 9-19)。

光記は、此の中に決定の理趣なしと言って、次のような婆沙論 (大正, p. 404, d) を引用する。

婆沙七十八に云う。四正勝は俱時に有りと雖も、而も説き易きは、前に断悪を説き後に修善を説く。断悪の中において先に已生の悪を断ずるを説き、後に未生の悪を遮するを説く。修善の中において、先に未生の善を起すを説き、後に已生の善を増するを説く。もしこの説をなさば、言辭輕便なり (p. 6)。

宝疏は、四正勝の如きは但、言の便に随う、と言う (p. 7)。法宣は、言便に随て説き安きように次第を立てる、と言う (p. 31)。

- ⑭ 苦諦を加行位の最初に觀察することに関して、Yas. は「觀察位において、即ち順決択分において」という意味である」と註釈している (p. 514, 24)。

光記は、瑜伽師の現觀位の中の先後の次第に随う、と言、決択分加行位の中においては是の如くに觀ずるからであると言う (p. 6)。

- ⑮ 注⑭を参照。馬場を見せられた馬の譬を G. Tucci ed., "Third Bhavanakrama," *Minor Buddhist Texts, part*

III, *Serie Orientale Roma XL III*, (Roma, 1971), p. 20, 5 にも引用される。

- ⑯ Yas. は *tyadhyadi-sutra* の名を挙げる (p. 514, 27)。

注⑨を参照。

- ⑰ 『宝性論』 p. 199, 14.

- ⑱ 中阿含七・三一、分別聖諦經の末尾 (大正一・p. 469, c) には「真諦不虛、不離於如、亦非顛倒。真諦審實、合如是諦。聖所有、聖所知、聖所見、聖所了、聖所得、聖所等正覺。是故說苦滅道聖諦」とある。

- ⑲ 雜阿含一・三、三〇八 (大正二・p. 88, c) SN 35, 136 (Vol. IV, 127) (本庄 Chap. 6, 3 を参照)。

- ⑳ AKBh. p. 328, 12-14.

- ㉑ 三苦を法宣は次のように説明する。即ち、一に苦苦の性は是其の体が苦なるが故に苦といわるる物柄なり。二に行苦の性、行は遷流生滅の義なり。是は念念生滅する行法なるが故に苦といわるる物柄なり。三に壊苦の性、是は壊滅するもので苦といわるる物柄なり (p. 95)。

- ㉒ Yas. は受を自性としない色や声などもそれに順ずるが故に快などの名を得る、と言う (p. 515, 31-32)。

- ㉓ AKBh. p. 329, 4-5.

- ㉔ 法宣は、樂受の力で樂受に順ずる相應・俱有等の有漏行の法を可意と名づけしむ。是は樂受到力で可意と言わせるのなり、というように説明する (p. 96)。

- ㉕ チムの説明に依れば、快 (樂) は壞苦と行苦とに結びつくことによって苦となり、不快 (苦) は行苦と苦苦と、捨は行苦のみに結びつくことによって苦となる。Yas. の説

明も同じである (p. 515, 25-27)。しかし AKBh. の説明では樂受には壞苦による苦があり、苦受には苦苦による苦があり、不苦不樂受には行苦による苦がある、と言う (p. 329, 5-6)。光記は『順正理論』を援用して説明するが、趣旨は AKBh. と同じ。宝疏 (p. 13)・法宣 (p. 97-98) も同じ。例えば、樂受の場合を法宣は次の様に言う。「樂受は其の自性これ樂なるもの故に生ずる時も樂なり。住する時も樂なり。唯、壞する時は苦なり。未離欲の有情は常に樂を求める。其の樂の壞滅する位には憂を起す。故に樂受を壞苦と名づく。」

AKBh. は少し後の所 (p. 329, 10) で「一切の諸行は行苦としての苦である」と言うので、結果的にはチムと同じことになる。但し、快、不快に行苦を關係させて説かないことには『順正理論』や光記に依れば次のような理由がある。

豈、一切の有漏の行法は、此れに拠って皆、是れ行苦の性なる容きに不ずや。応に但、非苦樂受と及び彼の資糧(相応する諸行など)とのみを説いて、行苦の性となすべからず。此の理ありと雖も、然も此の中に於いて、不共に依るが故に是の如きの説をなす。謂はく、初(苦苦)と後(壞苦)の苦は其の所応の如く、唯、可意と非可意との法にあり。余の有漏法は唯、是れ行苦のみなり。不共の所依なるが故に、是の説をなせるなり。(正理、p. 662, a, 光記、p. 12を参照)

法宣も後に「念念生滅するゆえに苦と名るは余法にも通ずる。壞滅するのを苦と言うは可意の有漏行に局りて余に

通ぜぬ。そこで可意の有漏行を壞苦と名づく」と言う (p. 100)。<sup>(26)</sup> この説明は AKBh. にも Yaś. にも光記等にも認められな。

<sup>(27)</sup> Yaś. は、苦を規定して「無常にして、聖者たちに適してゐる (aryāṇāṃ pratikūlam) もの、それが苦である。……無常にして聖者たちに適してゐないものとは何かといえ、それは有漏のもの (sāravāṇa vastu) である」と言う (p. 517, 6-8)。

法宣は、聖者たちに適していないということを、聖者の意に違逆するのが行苦の相なり、と言う。他方、無漏道は衆苦尽の涅槃を引くゆえに聖者が欣求こそすれ、聖者の心に違逆せぬ、と言う (p. 101)。

<sup>(28)</sup> この師を光記は經部師の鳩摩羅多としている (p. 12)。

<sup>(29)</sup> この偈は月称『中論註』第二章冒頭部に引用されている (Pousin ed., *Prasannapadā*, Tokyo, 1977, p. 476, 11-14)。この後に「行苦は聖者のみが見る」の割注あり (309, a, 4)。

<sup>(30)</sup> これは AKBh. の語 (p. 329, 16)。

<sup>(31)</sup> 割注に依る。

<sup>(32)</sup> この説をクマールラータに帰したのは、Yaś. に依つたものか (Yaś. p. 518, 4)。『婆沙論』には諸蘊中に樂受もあるのに、一切の有漏を苦諦と名付けて樂諦と名づけない理由を三種挙げてゐる。苦多くして樂は少ないからであるとする理由はその第一に挙げられているもので、有部の正当説とされている。

於諸蘊中、亦有少樂、以諸蘊中苦多樂少、少從多、故但



名苦蘊 (大正<sup>40</sup> 402, c)

③ Yaś. p. 517, 19. Wogihara 本は *duḥkha-santatyām* とあるが、Tib. 記は *sdug bsngal bdun cu pa las* とあるが、*duḥkha-septatyām* と訂正する。

③<sup>41</sup> 割注に依る。

③<sup>42</sup> この説をシェリーラータに帰したのは Yaś. に依ったものか (Yaś. p. 518, 21)。

シェリーラータの説は、注③に挙げた『婆沙論』の第二説と第三説を合わせたもののようである。第二説は、樂は存在しないが、苦が比較的少ない状態を飯に樂と想像して樂ありと言っただけであるとする。第三説は、世間の施設に依れば、飢えた時に食を得、渴いた時に飲を得ることを樂と言い、賢聖の施設によれば、樂無しと説くのであるとする。

③<sup>43</sup> 雜阿含一七、四八五 (大正二<sup>44</sup> p. 124, a) SN 36, 19, Pancakanga (Vol. IV, 223 ff.) (本庄 Chap. 6, 7 参照)。

③<sup>45</sup> 雜阿含一七、四六七 (大正二<sup>46</sup> p. 119, a) SN 36, 5 (Vol. IV, 207) (本庄 Chap. 6, 8 参照)。

③<sup>47</sup> Anguttara Nikāya 4, 49. (本庄 Chap. 6, 14) 法宣は七処三觀經にあると言へ (p. 106)。

③<sup>48</sup> 割注に依る。

③<sup>49</sup> 中阿含二一〇 (大正一<sup>50</sup> p. 789, c) Majjima Nikāya 44 (本庄 Chap. 1, 5) 本庄「シャマデーヴァの伝える『大業分別經』と『法施比丘尼經』」(『仏教文化研究』二八号、一九八三年) p. 110 参照。

③<sup>51</sup> 雜阿含一七、四七四 (大正二<sup>52</sup> p. 121)。

③<sup>53</sup> AKBh. p. 331, 18-19. 雜阿含一七、四七四 (大正二<sup>54</sup>

p. 121, a) SN 36, 11 (本庄 Chap. 6, 13)。

③<sup>55</sup> 三受と五受根に関する記述は AKBh. p. 331, 24-332, 3 に見られる。Yaś. p. 519, 29-520, 6.

③<sup>56</sup> 割注を参考にした。

③<sup>57</sup> シェリーラータへの反論に関連して AKBh. では有部の樂受を実有とする説が相当詳しく述べられているが、チムゼーはその註釈を省いている。しかしこの箇所は、有部が樂受を実有と認めつつそれを好ましくないもの(非可愛)観ずる理由を挙げており、「一切皆苦」の教義の意味を理解する上で重要な箇所ではないかと想われる。世親は次のように言う。先ず樂は実在しないという主張が述べられる。

樂は好ましいものであるというのが定説である。しかし好ましいその同じ物が、聖者が「欲界から」離樂する時に好ましくないものとなるから、「樂が実体として」好ましいものであるということは成立しない。「以下、有部の反論」そうではない。何故なら「樂を、放逸に耽らせる対象(放逸処)などの行相を以て、つまり」別の観点から見ることに(異門[*anyathā*])によって、好ましくないものと「見られること」なるからである。およそ自相として (*svena lakṣaṇena*) 好ましい受が、後になってその同じ「自相を持つた」ままでは決して好ましくないものとなることはない。聖者たちはそれ(好ましい受)を、或る見方を以てすれば「樂受が」好ましくないものと「見えるように」なるような、そういう他の見方(行相, *ākāra-santāpaka*)によって厭うのである。つまりそれを放逸に耽らせる対象であり、大変な努力によってもたらされるが、変化し易く、無

常なるものと観するのである。「好ましくないものという」

自相を持ったものとして見ること (svataksara-ākāraṇa) によって「そう観するわけ」ではない。もしそれが、それ自体 (svena ātmanā) 好ましくないものであれば、誰もそれに對して執着を起さないのである。「しかし現実には執着を起すのである。それ故」それから離貪しようとして、他の見方 (行相) によって「好ましい受・樂受を」過失を伴うものと観するのである。故に、樂受は自相を以て存在する (AKBh. p. 330, 22-33, 4)。

その外に世親は「およそ感受されるものは何であれ、それはここにおいては苦である」など、シュリーラタが苦受のみが存在すると主張する根拠とした經典は、実は未了義であって、三受や五受根を説く經典こそ了義なのであるとも言ふ (p. 331, 4-22)。「樂受は苦と見るべきである」という經に關して世親は次のように言う。

それ (樂受) には二面がある。それ自体は快いものであるから樂であるが、變化し無常な性質のものであるから、別の観点からすれば (pariyāyas) 苦である。それを樂と見る時にはその味をしめるのでそれは束縛するものとなる。苦と見る時はそれを離れるので解脱が可能となる (p. 331, 14-16)。

- ④⑥ Yaś. p. 522, 15-16. 該當經典不明。或は中阿含七・三二 (大正一・p. 468, b) を指すか (法宣 p. 122)。(本庄 Chap. 6, 17) cf. Senart, *Mahāvastu-sūtra*, III, p. 332, 5-7.
- ④⑦ AKBh. p. 333, 15. Yaś. p. 523, 29-30. PSVy. Ch. 60, b, 8. 松田『分別緣起初勝法門經 (ĀVVS)』——經量部世

親の緣起說——」(『仏教学セミナー』第三六号、一九八二年) p. 46。

- ④⑧ AKBh. p. 333, 10. Yaś. p. 523, 3 ff. 該當經典不明。(本庄 Chap. 6, 19)『瑜伽師地論』本地分 (Bhattacharya 本 p. 108, 10) や『分別緣起初勝法門經』(大正一六・p. 841, a-b, 834, a) や PSVy. Ch. 52, 6 ff. などに引用される。松田「緣起にかんする『雜阿含』の三經典」(『仏教研究』第十四号、一九八四年) p. 95-6 参照。

- ④⑨ AKBh. p. 333, 10-11. Yaś. p. 523, 6 ff. 雜阿含一三・三三四 (大正二・p. 92, c) は有因緣有縛法經と呼ばれてゐる。(本庄 Chap. 6, 21) PSVy. Ch. 65, b, 6 ff. や『分別緣起初勝法門經』(大正一六・p. 840, c, 833, c) に引用される。松田著「緣起」p. 91-95. 同「分別」を参照。

- ⑤⑩ AS. p. 13, 19-20 (大正三一・p. 666, b)。

- ⑤⑪ 平川索引の正誤表によつて ghata-arthavat を訂正する。
- ⑤⑫ Yaś. 44 の二諦の説明を「諦に關する傍論」(satya-prasaṅga) と言ふ (Yaś. p. 524, 8)。

- ⑤⑬ 八種の実体に關しては註④を参照。chu las la sogs を chu la sogs と訂正する。

- ⑤⑭ Yaś. 45 二種の世俗を次のように説明する。

他の世俗に依る「世俗」においては、破壊することでもでき他を除去することもできる。他方、他の実体に依る「世俗」においては、他を除去することのみが可能で、破壊することはいり得ない。何故なら、八つの実体からなる極微は部分に分割するところにはべきなからむからである (p. 524, 13-16)。

- ⑤⑮ 世俗有と勝義有に關して Yaś. 44 次のように言ふ。

世俗有とは言説としての有 (saṃvyavahāreṇa sat) である。勝義有とは勝義としての有 (paramārthena sat) である。即ち自相としての有 (svakāraṇa sat) である (p. 524, 16-17)。

Yas. は更に自相としての有を dravya-sat とも言っている (p. 524, 18)。

⑧ 76 Purva-ācārya たちの説は AKBh. p. 334, 11-12 に説かれるもの。チムゼーは勝義有 (don dam par yod pa, paramārtha-sat) とやわづらふ語は、AKBh. 722 don dam pa'i bden pa, paramārtha-satya) である。

第四偈に関する限り、AKBh. 72 sat を yod pa, satya を bden pa と訳し分けている。チムゼーは、AKBh. の説明を参照して註釈しているに拘らず、bden pa (satya) を用いず、全て yod pa (sat) としている。それは偈が sat (yod) になっていることに依るものと考えられる。世親は第四偈を説くに際してその直前に「世尊は四諦をも説き、また世俗諦と勝義諦の二諦をも説かれた。それら二つはとう規定されるのか」と述べているので、偈の世俗有・勝義有が世俗諦・勝義諦と同義であることは明らかである。チムゼーに yod pa のみが用いられ、bden pa が用いられていないことは、チムが satya を sat と理解していたこと

を示している。

satya (諦) を sat (有) と理解することは、通常よく行われているようにそれを真理と理解することは撞着するであろう。satya は真理というよりもむしろ存在するものを意味する概念であろう。

Yas. は勝義諦と世俗諦を註釈して次のように言う。

優れた智慧 (paramasya jñāsyā) の対象 (artha) が勝義 (paramārtha) である。その「対象」が勝義であり、実在 (satya) であるから勝義諦である。それ以外の世間的な智によって捉えられるようなものが世俗諦である。世俗によって、即ち言説によって、つまり染汚あるいは不染汚の智慧によって捉えられるから、世俗諦である (p. 524, 25-28)。

従って、勝義諦は聖者の優れた智慧の対象として捉えられる実在を意味し、世俗諦は世間的な智慧によって捉えられる実在を意味する。諦を実在と解することは、四諦の場合の諦の意味にも充てはまる。例えば、苦諦は苦なる真理を意味するのでなく、有漏法という苦なる実在を意味するからである。

Yas. は更に Yogācāra は勝義有と世俗有と実有 (dravya-sat) の三種を立てると言っている (p. 524, 28-30)。